

Michael Welker

DIE VOLKSKIRCHE ZWISCHEN PLURALISTISCHER KULTUR UND PLURALISMUS DES GEISTES

Daß die sogenannte Volkskirche fest eingebunden ist in die pluralistische Kultur - das werden viele Menschen begrüßen, manche beklagen, aber nur wenige bestreiten. Wie auch andere Großkirchen der westlichen Welt hat die Volkskirche eine Form gefunden, die die ihr eigene Öffentlichkeit reibungsarm in die übrigen Öffentlichkeiten der Gesellschaft einpaßt. Diese Einpassung geht gegenwärtig allerdings einher mit einem stetigen Resonanzverlust der Kirche. Sie geht einher mit ersichtlichen Schwierigkeiten, ein klares und zugleich realistisches Selbstverständnis zu bewahren oder zu entwickeln.¹ Die Schwierigkeiten der Kirche, sich selbst inmitten der pluralistischen Umgebung zu verstehen, hat Wolfgang Huber in dem Urteil zusammengefaßt: "Das öffentliche Handeln der Kirche ist durch Rollenunsicherheit geprägt."²

Im folgenden soll zunächst erfaßt werden, was in der Umgebung unserer gegenwärtig existierenden Kirche "den Pluralismus" ausmacht. Dabei wird sich zeigen, daß die kirchliche Rollenunsicherheit im öffentlichen Handeln mit allgemeinen Schwierigkeiten zusammenhängt, die innere Verfassung unserer pluralistischen Kultur aufzuklären. Selbst eine gut durchgebildete Analyse der "Regulierung des Machtkreislaufs" in komplexen pluralistischen Gesellschaften, wie sie Jürgen Habermas in seinem Werk "Faktizität und Geltung" vorgelegt hat, kann die Kirchen nicht prinzipiell und strukturell von anderen innergesellschaftlichen Assoziationen unterscheiden. Ein zweiter Teil wird von einer Kritik dieser Unsicherheit ausgehen, die nordamerikanische Kollegen geäußert haben. Mit der Frage nach den theologischen Grundlagen dieser Kritik sollen schließlich Grundzüge der Orientierungskraft der Kirche "im Pluralismus" erfaßt werden: Von welchen geistlichen Grundlagen aus kann die Kirche sich und ihre Umgebung in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation orientieren?

1 "Die gewordene Kirche ist ein sehr kompliziertes Gebilde. ... Alle Einzelelemente in ihr haben vielfältige Funktionen und sind darum fast beliebig interpretierbar ..." Profil der Vielfalt. Zu Theorie und Praxis der Volkskirche, hg. Evangelischer Oberkirchenrat, Karlsruhe 1992, 42.

2 W. Huber, Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, Vortrag im Rahmen der Werner-Reihlen-Vorlesung an der Humboldt-Universität in Berlin am 12. 5. 1993, erscheint in der EvTh 1994.

1. DER MACHTKREISLAUF DES PLURALISMUS

Nur langsam und mühselig verständigen sich die pluralistischen Kulturen unserer Welt über ihre innere Verfassung. Es gibt viele Formen sozialer "Vielfalt" und "Pluralität". Sie reichen von Weisen des Irgendwie-Neben- und Miteinanderlebens, die keine Ordnung erkennen lassen, bis hin zu Ständegesellschaften. Wie aber ist unter den vielen Formen von "Vielfalt" diejenige "Pluralität" beschaffen, die wir "Pluralismus" nennen? Unzureichend ist die noch immer zu hörende Auskunft, Pluralismus sei letztlich Individualismus. Denn der Individualismus kann durchaus erratische, bizarre, die Gemeinschaft zerrüttende Formen annehmen und hervorbringen. Er ist auch nicht gegen schleichende Homogenisierung und Konformismus gefeit und schon gar nicht gegen elitistische Ausprägungen. Alle diese Formen des Individualismus aber sind mit dem Pluralismus nicht verträglich.

Weiterführende Ansätze zur Bestimmung von "Pluralismus" erwachsen aus der Einsicht, daß "pluralistisch" zu nennende Gesellschaften eine Vielfalt von Vielfalten bzw. eine Gemeinschaft von Gemeinschaften zu begreifen nötigen. Diese Einsicht hat sich in den multikulturellen nordamerikanischen Erfahrungskontexten wohl eher aufgedrängt als in anderen Ländern. Als "pluralistisch" wird in den nordamerikanischen soziologischen Lexika und Enzyklopädien bis hinein in die 70er Jahre eine Gesellschaft bezeichnet, welche verschiedene Gruppen einschließt, die sich selbst bestimmen, die in verschiedenen kommunalen Existenzformen nebeneinander leben, die aber auch durch den Staat und durch den Markt verbunden sind.³ Mit dieser Bestimmung tritt schon ein Problem des Pluralismus scharf in den Blick, das in der Rede von "Vielfalt" und "Individualismus" leicht verschleiert wird. Der Pluralismus steht vor der Aufgabe, eine Vielzahl unterschiedlicher innergesellschaftlicher Gemeinschaftsformen, Normativitäten und Moralen mit gesamtgesellschaftlichen Formen und Normen zu verbinden. Dabei aber muß nicht nur die Vielzahl der Gemeinschaftsverfassungen, Normativitäten und Moralen verträglich sein mit den übergreifenden gemeinsamen politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Formen. Die übergreifenden gemeinsamen Formen müssen auch so beschaffen sein, daß sie die Vielzahl erhalten und stärken. Wie diese Zusammenhänge so verschiedener Formen von Gemeinschaft

3 Vgl. F. C. Coker, Art. Pluralism, Encyclopaedia of the Social Sciences, ed. E. Seligman, Vol. 11, Macmillan: New York 1963, bes. 171f; H. S. Kariel, Art. Pluralism, International Encyclopedia of the Social Sciences, ed. D. Sills, Vol. 12, Macmillan and Free Press: New York 1968, bes. 168; zu dieser und zu den weiterführenden Bestimmungen s. P. Q. Hirst, Art. Pluralism, 471ff, The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought, ed. W. Outhwaite, Oxford 1993, 471ff.

und Normativität zu denken sind - darüber geben aber die bisher genannten Bestimmungen des Pluralismus noch keine befriedigende Auskunft.

Eine wichtige Verschiebung der Grundperspektive auf "den Pluralismus" zeichnet sich in der Diskussion der letzten zehn Jahre ab. Der Pluralismus schien zunächst ein auf bestimmte Weltregionen zugekommenes Faktum zu sein, ein Faktum, das viele Probleme aufwirft, Verstehensprobleme, politische und rechtliche Organisations- und Steuerungsprobleme etc. Die vor allem in Nordamerika besonders seit den 80er Jahren intensiv geführten wissenschaftlichen Diskussionen über die Themen Pluralismus, Öffentlichkeiten, Massenmedieneffekte und die sogenannte "Zivilgesellschaft" zeigen jedoch das Problemsyndrom "Pluralismus" in verändertem Licht.⁴ Ein durchaus nicht stabiles Evolutionsprodukt, sondern eine fragile und vielfältig gefährdete gesellschaftliche Form wird erkennbar, von der die Qualität demokratischer Politik und freien menschlichen Zusammenlebens abhängt.

Demokratische Politik wird von einer Gesellschaft garantiert, die Bedingungen pluralen politischen Einflusses sichert, indem sie eine Vielzahl von freien Zusammenschlüssen ausbildet. Diese freien Zusammenschlüsse werden in der neueren Fachliteratur pauschal "Zivilgesellschaft" oder genauer "zivilgesellschaftliche Assoziationen" genannt.⁵ Die zivilgesellschaftlichen Assoziationen in einem pluralistischen Gemeinwesen müssen hohen Ansprüchen genügen.⁶ Obwohl diese Assoziationen in Wechselwirkungen stehen mit dem Staat, mit dem Rechtssystem, mit dem Markt, mit den Massenmedien und anderen Funktionssystemen, müssen sie gegen Überformungen durch diese Systeme resistent bleiben. Sie müssen für die Differenz sensibel bleiben zwischen den gesamtgesellschaftlichen

4 Gewiß hat auch Ablösung des Staatssozialismus neu für die Nicht-Selbstverständlichkeit gesellschaftlicher Formen sensibilisiert und zugleich die Wahrnehmung der Qualitätsdifferenzen von pluralistischen Kulturen geschärft. Die neuere nordamerikanische Diskussion rezipiert Jürgen Habermas' im Vorwort zur Neuauflage von *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Suhrkamp: Frankfurt 1990, 11ff, sowie in: ders., *Faktizität und Geltung*, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp: Frankfurt 1992, bes. Kap. VIII.

5 Habermas, *Faktizität und Geltung*, passim; 443: "Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten." Ingeniöse Überlegungen Antonio Gramscis (vgl. z.B. *Gefängnishefte* Bd.4, hg. K. Bochmann et al., Argument-Verlag: Hamburg 1992, 729f, 783, 882 u.ö.) werden dabei rezipiert und weiterentwickelt. Vgl. a. C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass 1992 und J. v. Soosten, *Civil Society*. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirchen und Öffentlichkeit, ZEE 37, 1993, 139-157.

Funktionssystemen (wie Recht, Politik, Ökonomie, Massenmedien) und ihrer eigenen Form und Gestalt. Die sogenannten zivilgesellschaftlichen Assoziationen (aufgezählt werden in der Regel Kirchen, Parteien, Gewerkschaften, Bürgerinitiativen, Interessengruppen usf.) müssen darüber hinaus, wie wir sehen werden, an der Erhaltung der gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme und an deren wechselseitiger Kontrolle interessiert sein.

Obwohl den zivilgesellschaftlichen Assoziationen die Erhaltung und die Differenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme wichtig sein muß, geht ihr Interesse auch auf deren qualitative Veränderung. Der Veränderungsdruck entsteht, weil sie ihre eigenen Interessen, ihr Rechtsbewußtsein, ihr Ethos, ihre Vorstellungen vom guten Leben etc. zum Tragen bringen wollen. In ihrem Interesse an qualitativer Veränderung der gesellschaftlichen Funktionssysteme Politik, Recht, Markt, Medien usf. konkurrieren sie jeweils mit anderen zivilgesellschaftlichen Assoziationen. Charakteristisch für eine pluralistische Gesellschaft ist nun, daß die zivilgesellschaftlichen Assoziationen, obwohl sie ihre Interessen zum Tragen bringen wollen und obwohl sie dabei miteinander um Einfluß auf die gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme konkurrieren - an dieser Konkurrenz geradezu interessiert sein müssen. Nicht nur die Erhaltung der Funktionssysteme in ihrer Verschiedenheit muß ihnen wichtig sein; auch die Vielfalt und Verschiedenheit der zivilgesellschaftlichen Assoziationen zu erhalten ist unerläßlich.

Aber auch die gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme müssen in einer pluralistischen Kultur an einer Vielzahl und Differenz zivilgesellschaftlicher Assoziationen interessiert sein. Und dies nicht, um die verschiedenen Interessen und Stimmen relativierend gegeneinander auszuspielen, sondern um die Herausforderungen an sich selbst zu steigern und dabei ihre wechselseitige Kontrolle immer neu anzuregen.

Der Pluralismus nötigt also dazu, einen Zusammenhang von drei Differenzen ins Auge zu fassen und zu erhalten: die Differenz der verschiedenen gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme (z.B. Politik, Recht, Wirtschaft, Medien); die Differenz der verschiedenen zivilgesellschaftlichen Assoziationen (genannt werden, wie gesagt, Kirchen, Parteien, Gewerkschaften, Bürgerinitiativen, Interessengruppen); schließlich die Differenz zwischen den gesamtgesellschaftlichen Funktionssystemen und den zivilgesellschaftlichen

6 Wichtige Erkenntnisansätze dazu finden sich schon bei Alexis De Tocqueville, Democracy in America (1835-40), Am. Repr.

Assoziationen. Erst in der bewußten Pflege dieser dreifachen Differenz, erst in dieser komplex strukturierten "Pluralität" wird die subtile Machtbalance und die anspruchsvolle "Regulierung des Machtkreislaufs"⁷ möglich, die für pluralistische Gesellschaften unserer Zeit und Welt charakteristisch sind.

Diese Differenzen zu ertragen ist keineswegs leicht, von einer bewußten und gezielten Pflege der Differenzen ganz zu schweigen. Gewiß sind die meisten Menschen als Angehörige einer Kirche, einer Partei, einer Bürgerinitiative, einer Interessengruppe gewöhnt, anderen Menschen zuzugestehen, einer anderen Kirche, Partei, Initiative und Interessengruppe anzugehören. Sie gestehen ihnen wohl auch zu, diese anderen Assoziationen zu stärken und deren Ziele zu verfolgen. Zugleich leiden aber viele Menschen an der Trennung der Kirchen, an Wertkonflikten der Parteien und Interessengruppen. Sie beklagen vor allem, daß die anderen Assoziationen die Differenzen zu den Funktionssystemen nicht in derselben Weise kultivieren, wie sie es tun oder zu tun meinen. Da sehen wir wirtschaftlich korrumpierte Interessengruppen, parteipolitische Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Gemeinwohl, moralische Strapazierung des Rechtssystems, Mißbrauch massenmedialer Macht. Und in der Regel sehen die anderen ähnliche oder andere Defekte in den Assoziationen, denen wir angehören. Es ist nicht ganz leicht, Freude an der Differenz zivilgesellschaftlicher Assoziationen zu entwickeln - jedenfalls über die Freude an der Auseinandersetzung und an der Streitkultur hinaus.

Warum sind trotz dieser Spannungen die Vielzahl und die Differenzen der zivilgesellschaftlichen Assoziationen von so großer Bedeutung? Wohl möchten wir einer resonanzstarken Kirche, einer siegreichen Partei, erfolgreichen Initiativen und durchsetzungsstarken Interessengruppen angehören. Und was schiene schöner als die Aussicht, daß dabei von allen Seiten unser Idealethos verwirklicht würde: was wäre, wenn der wahre Glaube, die richtige Politik, die notwendigen Interessen und die gute Initiative - aus unserer Sicht, versteht sich - alle gemeinsam zum Ziel kämen ... Zugleich aber graut uns vor der Durchschlagskraft populistischer Bewegungen, zugleich wollen wir die "Zusammenballung populistisch verführbarer, indoktriniertes Massen" verhindert sehen.⁸ Wir wollen - jedenfalls als Trägerinnen und Träger einer pluralistischen Kultur - verhindert

7 Diese Wendung gebraucht wiederholt J. Habermas, Faktizität und Geltung, z.B. 10, 266.

8 Habermas, Faktizität und Geltung, 462.

wissen, daß ein homogenes Ethos und gut durchideologisierte Interessen (und seien es unsere ureigensten!) die Differenzen der zivilgesellschaftlichen Assoziationen auflösen.

Gehen nämlich die zivilgesellschaftlichen Differenzen in einer umfassenden gesellschaftseinheitlichen populistischen Bewegung verloren, so geraten auch die anderen Differenzen in Gefahr. Mit unwiderstehlicher Wucht würde eine solche Bewegung die gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme vereinnahmen. Die Funktionssysteme müßten sich auf diese Bewegung einstellen, Massenmedien und Politik vermutlich voran, denn sie sind im Pluralismus absolut resonanzabhängig. Sie würden mit ihren Mitteln die Resonanz der populistischen Bewegung weiter verstärken. Aus deren Einfluß würde Macht. Daß eine Gleichschaltung des Rechtssystems dann nur eine Frage der Zeit ist, lehrt leider die neuere Geschichte.

Sehnsüchte nach "gesellschaftseinheitlichen Entwicklungen" sind im Pluralismus also fehl am Platz. Der Pluralismus nötigt im Gegenteil dazu, eine besondere Disziplin einzuhalten. Er nötigt dazu, einerseits auf eine universale Durchsetzung des für richtig, gut und wahr erkannten Ethos hinzuarbeiten - andererseits das Interesse an alternativen Bestrebungen zu erhalten und womöglich zu steigern. Diese Disziplin verdankt sich dem Streben nach Vervollkommnung und Wahrheit im Willen zur Kommunikation und zum Diskurs. Indem die Bereitschaft, durch Gespräch und Argumentation zu überzeugen bzw. eines Besseren belehrt und überzeugt zu werden, alle Äußerungen und Handlungen begleitet, entstehen diejenigen Mentalitäten und sozialen Sphären, die für den Pluralismus grundlegend sind. Da, wo die Qualität der überzeugenden Rede und Argumentation abnimmt, schwindet die zivilgesellschaftliche Grundlage des Pluralismus.⁹

⁹ Die grundlegende Form des Pluralismus ist nicht in einer etatistischen Ausbalancierung von "egoistischen" Gruppeninteressen zu suchen. Eberhard Jüngel hat seine Bemühung, über den Pluralismus Aufschluß zu gewinnen, von diesem Mißverständnis jedenfalls nicht deutlich unterschieden: "Heute indessen wird unter Pluralismus nicht mehr eine dem Egoismus entgegenstehende Denkungsart verstanden, sondern vielmehr eine Gesellschaftsordnung, die ein gehöriges Maß an Egoismus (Gruppen-Egoismus) voraussetzt und auch legitimiert. In der pluralistischen Gesellschaft soll der Staat den Egoismus nicht etwa bekämpfen, sondern vielmehr in für alle Bürger vorteilhafte oder zumindest doch erträgliche Bahnen lenken." E. Jüngel, Kirche im Sozialismus - Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke, Evangelische Kommentare 26, 1993, 6ff, 6. Nicht im domestizierten Egoismus, sondern in der differenzsensiblen Pflege eines diskursiven Niveaus der Meinungsbildung sucht Habermas die grundlegende Form des Pluralismus. Richtig hält er fest, daß diese nicht einfach auf "Herstellung von Allgemeinheit" ziele. Die Vitalität des Pluralismus ist an der Qualität der öffentlichen Meinung und diese wiederum ist "an prozeduralen Eigenschaften ihres Erzeugungsprozesses" zu messen (Faktizität und Geltung, 438f).

Die zivilgesellschaftlichen Assoziationen des Pluralismus sind nicht nur durch populistische Zusammenballungen gefährdet, durch eine anhaltende Diktatur der Mehrheit oder durch sonstige totalitäre Entwicklungen. Sie können auch durch epidemischen Egoismus zerrüttet oder im Grau des Konformismus zerrieben werden. Hannah Arendt hat - in großer Skepsis gegenüber den Kräften des Pluralismus - die Befürchtung geäußert, daß die Massengesellschaft die sozialen Gruppen und damit die Potentiale der Freiheit zerstören werde.¹⁰ Sie traut es der Massengesellschaft offenbar nicht zu, immer wieder neu zivilgesellschaftliche Assoziationen aufzubieten, die im Wechsel von Dissonanzen und konzertierten Optionen und Aktionen den "öffentlichen Raum" politisch zu gestalten vermögen. Hannah Arendt geht davon aus, daß der öffentliche politische Bereich abstirbt - zugunsten eines trüben Zusammenspiels von Verwaltung, Verfahren und Sich-Verhalten.

Von einer dritten Seite sieht Jürgen Habermas die Kraft der zivilgesellschaftlichen Assoziationen gefährdet. Selbst wenn die Zivilgesellschaft sich von sich aus im pluralistischen Zusammenspiel und vor allem in den Differenzen ihrer Assoziationen vital erhalten könnte, selbst wenn sie verschont bliebe von Populismus, Tyrannei der Mehrheit und totalitären Entwicklungen; selbst wenn den gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen als solchen kein Zug zur Entprofilierung und Gestaltungsunfähigkeit innewohnte - so droht der Zivilgesellschaft doch immer noch und immer wieder der Übergriff der Funktionssysteme auf sie.¹¹ Auf vielfältige Weise droht der Abbau von Differenzen zwischen den freien Kommunikationsprozessen und Assoziationen der Gesellschaft und den Funktionssystemen. In "Faktizität und Geltung" analysiert Habermas einfühlsam eine Reihe solcher "systempaternalistischer Übergriffe". Er warnt davor, die Funktionssysteme aus ihrer instrumentellen Rolle zu entlassen.¹² Er warnt vor dem "Supervisionsstaat"¹³, er warnt z.B. davor, "sozietales Diskurse" der Verwaltungen als Verschmelzungen von Funktionssystemen und freien Assoziationen anzubieten oder auch nur zu wünschen.

10 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Pieper: 7. Aufl. München 1992, bes. 38ff.

11 Nach Niklas Luhmanns Theorie scheint dieser Übergriff bereits irreversibel vollzogen. S. ders., *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Westdeutscher Verlag: Opladen 1986, 165: "Man kann darauf hinweisen, daß wir "lebensweltlich" trotz allem immer noch auf den Beinen stehen. Aber das sind gleichsam Trotzreaktionen: Abwehrsemantiken ..." Wohl stellt Luhmann das Faktum "sozialer Bewegungen" nicht in Frage. Er sieht in ihnen aber nur "die ganz unzulängliche Basis" der Versuche moderner Gesellschaften, mit "Selbstbeschreibungsdefiziten" umzugehen (236, vgl. 227ff); s.a. ders., *Soziologie des Risikos*, De Gruyter: Berlin 1991, 135ff und M. Welker, *Selbsterhaltung und Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften*, in: *Wissenschaft und Glaube. Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie* 1988, 122ff.

12 *Faktizität und Geltung*, 427, vgl. 425 u.ö.

13 *Faktizität und Geltung*, 418ff.

Vor allem im Wechselverhältnis mit den elektronischen Massenmedien droht die Gefahr, daß die zivilgesellschaftlichen Kräfte zerstört und in die Irre gelenkt werden. Durch Themenselektion und Themenverdrängung, durch die Erzeugung von Illusionen der Kommunikation und Beteiligung "vermachten", wie Habermas formuliert, die Massenmedien den öffentlichen Raum. Sie prägen ihm ihre derzeit noch schwer klar zu erkennenden Formen auf. Sie tragen zur Absenkung der "diskursiven Niveaus" bei.¹⁴ "Die Soziologie der Massenkommunikation vermittelt uns freilich von den vermachteten massenmedial beherrschten Öffentlichkeiten westlicher Demokratien ein skeptisches Bild ... die Gruppierungen der Zivilgesellschaft sind zwar problemsensitiv, aber die Signale, die sie aussenden, und die Impulse, die sie geben, sind im allgemeinen zu schwach, um im politischen System kurzfristig Lernprozesse anzustoßen oder Entscheidungsprozesse umzusteuern."¹⁵

Ein großes Problem für die Zivilgesellschaft stellt die Tatsache dar, daß die Öffentlichkeit, die durch sie konstituiert wird, nicht adäquat greifbar ist. Die Zivilgesellschaft muß aufgrund ihrer flüssigen und pluralistischen Verfassung mit einer drückenden und prekären Differenz von Schein und Sein leben. Denn einerseits wollen wohl viele, wie Habermas, am Glauben festhalten, die freien Assoziationsverhältnisse seien das "organisatorische Substrat" aller Öffentlichkeiten. Andererseits müssen sie auch mit ihm zugestehen, die Assoziationen sind nicht "das auffälligste Element einer Öffentlichkeit, die von Massenmedien und großen Agenturen beherrscht, durch Institutionen der Markt- und Meinungsforschung beobachtet und mit der Öffentlichkeitsarbeit, Propaganda und Werbung der politischen Parteien und Verbände überzogen wird."¹⁶

14 Strukturwandel, 27ff beschreibt die besonders von elektronischen Massenmedien beherrschten Regionen der Zivilgesellschaft als "vermachtete Arenen" in denen "um eine in ihren strategischen Intentionen möglichst verborgene Steuerung verhaltenswirksamer Kommunikationsflüsse gerungen" wird (28). Vgl. Faktizität und Geltung 444f u.ö.

15 Faktizität und Geltung, 451. Es "stellt sich die Frage, wie autonom die Ja- und Nein-Stellungnahmen des Publikums sind - ob sie einem Überzeugungs- oder doch nur einen mehr oder weniger kaschierten Machtprozeß widerspiegeln." Betrübts notiert Habermas, daß die empirische Forschung auf diese "kardinale Frage" keine Antwort habe. Ebd. 453 Er selbst sucht Trost in der Annahme: Je mehr Eigendynamiken der Lebenswelt überlassen werde - desto unverzerrter könnten die zivilgesellschaftlichen Assoziationen operieren. Doch was folgt daraus - über die Entwicklung unsicherer Defensivstrategien gegen die "Kolonisierung der Lebenswelt" hinaus?

16 Faktizität und Geltung, 444.

Hoffnung auf die unendliche Regenerationsfähigkeit der zivilgesellschaftlichen Assoziationen, von zunehmender Skepsis begleitet -, ist dies die Grenze aller Einsicht in die Triebkräfte des Pluralismus? Ich denke, daß nicht nur in den von der Systemtheorie beherrschten Gesellschaftsbeschreibungen sondern auch in Theorien, wie sie Habermas entwickelt, der Komplex der Assoziationsverhältnisse noch ganz unzureichend ausgeleuchtet wird. Dies wiederum hängt mit einer Ausblendung oder einer unzureichenden Wahrnehmung der Kirchen bzw. der "Funktion der Religion" zusammen. Während die Systemtheorie nachgerade verzweifelt nach dem Code des vermeintlichen Funktionssystems Religion sucht¹⁷, gelingt es Habermas nicht, die von ihm als zivilgesellschaftliche Assoziation aufgefaßte "Kirche" von anderen Assoziationen zu unterscheiden. Mögen auch einige kirchenkritisch eingestellte Intellektuelle es amüsant finden, in Habermas' Auflistungen von zivilgesellschaftlichen Assoziationen Kirchen, Interessengruppen, Debattierclubs, Freizeitvereine, Sportvereine, Warentest u.ä.¹⁸ wieder und wieder undifferenziert in eine Reihe gestellt zu sehen - tatsächlich lassen diese Auflistungen erhebliche Mängel in der Wahrnehmung und Theoriedefizite erkennen. Sie lassen rückschließen auf eine unbefriedigende Auffassung und Darstellung der Zivilgesellschaft, auf ein fehlendes Sensorium für symbolische Kräfte der Aktivierung und Steuerung freier Kommunikation sowie für die unterschiedlichen Qualitäten dieser Symbole.

Diese Kritik darf sich allerdings nicht an die Soziologie allein richten. Sie betrifft auch Theologien und Kirchenleitungen und deren Darstellungen oder gar Zerrbilder von Kirche im Kontext des Pluralismus. Doch auf welcher Basis muß das Verständnis von Kirche als zivilgesellschaftliche Assoziation korrigiert oder in welche Richtung muß es weiterentwickelt werden?

Kritische Anfragen führender nordamerikanischer Theologen an Habermas können m.E. helfen, die Fundamente der Theorie des Pluralismus tiefer zu legen und zugleich eine klarere Perspektive auf die Rollen der Kirchen in der pluralistischen Kultur zu gewinnen.

17 N. Luhmann, Funktion der Religion, Suhrkamp: Frankfurt 1977; dazu: M. Welker, Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, stw 495, Suhrkamp: Frankfurt 1985, bes. 76ff, 93ff; Luhmann, Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Westdeutscher Verlag: Opladen 1987, 227ff; Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 259ff; dazu M. Welker/W. Krawietz, Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, stw 996, Suhrkamp Verlag: Frankfurt 1992, bes. 302ff und 355ff.

18 Strukturwandel, 46 u.ö.; Faktizität und Geltung, 431 u.ö.; s.a. die Rede von den "mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen", Faktizität und Geltung, 443.

II. DER PLURALISMUS DES GEISTES UND SEINE ORIENTIERUNGSKRAFT

Der Chicagoer Theologe David Tracy hat darauf aufmerksam gemacht,¹⁹ daß Habermas' Wahrnehmung der Zivilgesellschaft von typischen Befangenheiten eines modernen Denkens geprägt ist. "Die Technisierung des öffentlichen Raumes, von Habermas so gut analysiert unter der Rubrik der Kolonisierung der Lebenswelt, ist in der Moderne verbunden mit der Marginalisierung der Kunst und der Privatisierung der Religion."²⁰ Diese Verdrängung aber schlägt durch auf die Theorie der Zivilgesellschaft. Beträchtliche Defizite stellt Tracy bei Habermas fest in dessen Erfassung ästhetischer und religiöser Phänomene und Kommunikationsprozesse. Er sieht es als intellektuell und soziologisch gleichermaßen unglücklich an, daß Habermas religiös inspirierte soziale Bewegungen und innovative theologische und religionswissenschaftliche Diskurse²¹ weitgehend ignoriert. Die Bedeutung des öffentlichen Charakters von Symbolen werde von Habermas auch im Blick auf die Kunst nicht erkannt.²² Die Spuren der Vernunft in unserer Lebenswelt sind aber, so mahnt Tracy an, ohne Religion und Kunst nicht deutlich zu machen und nicht zu kommunizieren.

Die Diffusion in der Darstellung und im Verständnis der zivilgesellschaftlichen Assoziationszusammenhänge hängt durchaus, wie Tracy zu sehen nahelegt, mit der Ausblendung bzw. mit der verzerrten Wahrnehmung von Religion und Kunst zusammen. Habermas verstellt damit nicht nur die Perspektiven auf die Regenerationsgrundlagen der Zivilgesellschaft. Er hat auch, so Tracys Einwand, Schwierigkeiten, die pluralistische Differenzkultur wirklich zu erfassen und in ihrer Bedeutung zu würdigen.²³ Das Konzept eines diffusen Ensembles von Assoziationen in der Zivilgesellschaft fördert die Selbsttäuschung bürgerlicher Kultur und Vernunft. Diese verteidigt leicht eine Rationalität, die gerade nicht genuine Differenz erträgt, stärkt und sucht. Beiläufig weist Tracy auf feministische Kritik an Habermas hin, die diese Schwäche herausgearbeitet hat.²⁴ Mit

19 Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm, in: Don S. Browning, Francis Schüssler Fiorenza (ed.), Habermas, Modernity, and Public Theology, Crossroad: New York 1992, 19-42 (zit.: Tracy, Habermas).

20 Tracy, Habermas, 38, übers. M.W.

21 Tracy nennt (33) die Diskussionen über die Bedeutung des Mythos (Eliade), des Symbols (Ricoeur), die "neoklassische" Metaphysik (Prozeßdenken), die Konzeptionen interkultureller und interreligiöser Dialoge (Geertz, Panikkar, W.C. Smith).

22 S. Tracy, Habermas, 37ff.

23 Tracy, Habermas, 35.

24 S. z.B. Sheyla Benhabib, Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory, New York 1986; dies., Nancy Fraser und Iris Marion Young, in: S. Benhabib/D. Cornell (eds.), Feminism as

Unsicherheit hat Habermas selbst auf die feministische Kritik an seiner Konzeption kommunikativer Vernunft reagiert.²⁵ Tracys abschließendes Urteil lautet, das vage Konzept der zivilgesellschaftlichen Assoziationen habe in hohem Maße Anteil an dem Dilemma der Moderne, das "teilweise ein Dilemma (ist), Kommunikationsformen zu finden, die sowohl Differenzen als auch Gemeinsamkeiten respektieren".²⁶

Der Harvard Theologe Francis Schüssler Fiorenza teilt und ergänzt diese Kritik.²⁷ Er wirft Habermas ein vages und pauschales Verständnis religiöser Symbole und religiösen Symbolgebrauchs vor. Weder die Transformationen der Kirche in der Moderne noch deren Beteiligung am öffentlichen Diskurs würden von ihm klar wahrgenommen. Fast naiv mutet in der Tat die völlig opak bleibende Rede von "religiösen Weltbildern" und deren "Legitimationsfunktion" an, Weltbilder, die in der Moderne ersetzt würden "durch rational motivierte Verständigung".²⁸ Mit Recht fordert Fiorenza, daß an die Stelle simplistischer Vorstellungen eines "heilsgeschichtlich oder kosmologisch begriffenen Ganzen" als Rechtfertigungsgrund des Moralischen²⁹ genauere Erkenntnisse der normativen religiösen Traditionen und deren Revisionen treten müßten. Schüssler Fiorenza führt die therapeutische Ratlosigkeit im Blick auf die Regenerationskräfte der Zivilgesellschaft auf diese Blindheit für die Subtilität und die normative Kraft religiöser Interpretationsgemeinschaften zurück. Deshalb könne Habermas "keine adäquate Institutionalisierung für seine Diskursethik" entwickeln. Schüssler Fiorenza fragt, "wo es in der Lebenswelt konkrete Diskursgemeinschaften über Fragen der Ethik und Gerechtigkeit gibt."³⁰ Sein eigener "Vorschlag lautet, daß die Kirchen als Interpretationsgemeinschaften des substantiellen normativen Potentials ihrer religiösen Tradition einen solchen institutionellen Ort bereitstellen

Critique. On the Politics of Gender, Minneapolis 1987; S. Moller Okin, Justice and Gender, in: Philosophy and Public Affairs 16, 1987, 42-72.

25 J. Habermas, Transcendence from within, Transcendence in this World, in: Habermas, Modernity, and Public Theology, 226-250, 242f; Strukturwandel, 19f, 34.

26 Tracy, Habermas, 41, übers. M.W. Daß Habermas von seinen Denkformen her offenbar Schwierigkeiten hat, die Kritik Tracys auch nur richtig aufzunehmen, zeigt seine Reaktion: "... religious symbolism should not conform to the aesthetic, that is, to the forms of expression of an expert culture, but must maintain its holistic position in the lifeworld." Transcendence from Within, Transcendence in this World, 241.

27 F. Schüssler Fiorenza, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in: Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, hg. Edmund Arens, Patmos: Düsseldorf 1989, 115-144 (zit.: Schüssler Fiorenza, Interpretationsgemeinschaft); engl.: The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction, in: Habermas, Modernity, and Public Theology, 66-91.

28 Vgl. Schüssler Fiorenza, Interpretationsgemeinschaft, 120.

29 So z.B. J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp: Frankfurt 1983, 178.

30 Schüssler Fiorenza, Interpretationsgemeinschaft, 132.

können".³¹ Daß Solidarität und Gerechtigkeit religiös gegründet seien, erkenne auch Habermas an.³² Er versäume es aber in seiner Diskursethik, substantielle wie formale Ansprüche zur Rechtfertigung von Gerechtigkeit in Betracht zu ziehen. Schüssler Fiorenza schließt mit dem Plädoyer, die Kirchen sollten zu Gemeinschaften des öffentlichen Diskurses über "Fragen der Gerechtigkeit" werden.

Ist in diesen Anfragen und Vorschlägen nur ein haltloses Wunschdenken am Werk, sind hier illusionäre Selbstempfehlungen von Kirche und Theologie ausgesprochen? Auf welcher Basis könnten die Kirchen die Erwartungen erfüllen, die Tracy und Schüssler-Fiorenza wecken? Sind die hier formulierten Erwartungen an die existierenden Kirchen völlig überzogen - oder ist es von ihren geistlichen Grundlagen her erwartbar, daß sie Symbole vermitteln und differenzensible Diskurse anregen, die die Kultur des Pluralismus stärken, die das diskursive Niveau anheben und dabei den Themenkomplex Gerechtigkeit ins Zentrum rücken? Und können sie dabei den Kommunikationsprozessen der Zivilgesellschaft größere Deutlichkeit verleihen und Orientierung hinsichtlich ihrer Entwicklungsrichtungen bieten?

Die sachlichen theologischen Grundlagen, die Tracy und Schüssler Fiorenza in ihren Erwartungen stillschweigend unterstellen, müßten deutlich vor Augen geführt werden. Dies kann nach meinem Urteil geschehen, indem wir das Verständnis des Heiligen Geistes und das Wirkens dieses Geistes klären.

Gottes Geist zielt in seinem Wirken auf eine besondere Einheit und Einmütigkeit. Nach dem Zeugnis etlicher alt- und neutestamentlicher Überlieferungen zielt der Geist nicht auf eine homogene oder homogenisierende, sondern auf eine differenzierte Einheit des Geschöpflichen, eine differenzierte Einheit des Volkes Gottes sowie auf eine differenzierte Erkenntnis Gottes. Gerade darin wirkt der Geist Lebendigkeit und eine Erkenntnis, die der Lebendigkeit Gottes entspricht. In der sogenannten "Einheit" des Geistes ist eine Kraft am Werk, die wohl ungerechten Differenzen entgegenwirkt, die aber schöpferische Differenzen und schöpferische Komplexität erhält. Im Blick auf diese für den Geist charakteristische

31 Schüssler Fiorenza, Interpretationsgemeinschaft, 132, vgl. 116, 120, 138f, 142

32 Schüssler Fiorenza, Interpretationsgemeinschaft, 140; vgl. Habermas, Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über 'Stufe 6', in: W. Edelstein/G. Nunner-Winkler (Hg.), Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt 1987, 291-318.

differenzierte, ja Differenzen erhaltende Einheit kann durchaus von einem "Pluralismus des Geistes" gesprochen werden.

Daß der Geist Gottes eine Kraft ist, die in, mit und unter einer differenzierten Vielfalt von Menschen und Menschengruppen wirkt, wird nicht erst in der Charismenlehre des Paulus festgehalten, wo bekanntlich betont die Erbauung der Gemeinschaft durch verschiedene Gaben des Geistes - und zwar typische Gaben - beschrieben ist. Dies betont auch nicht erst die Rede vom "Leib Christi" mit seinen verschiedenen Gliedern und verschiedenen Binnenverhältnissen, mit seiner Einigkeit geordneter Vielheit "im Geist".

Die klassischen Texte, die den "Pluralismus des Geistes" verdeutlichen, sind zunächst Joel 3,1-5 und die Pfingstgeschichte. Die Verheißung, daß Gott Gottes Geist auf alles Fleisch ausgießen wird, wird von Joel in betonter Differenzierung erläutert: " ... eure Söhne und Töchter werden prophezeien, eure alten Menschen werden Träume träumen, eure jungen Menschen Gesichter schauen, aber auch über die Knechte und die Mägde werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen ..."

Wie auch in anderen pneumatologisch bestimmten Aussagen³³ fällt in dieser Verheißung die Gleichstellung von Frauen und Männern auf. Für patriarchale und in Alt-Jung-Hierarchien denkende Kulturen ist ebenfalls auffällig die betonte Gleichstellung der alten und der jungen Empfängerinnen und Empfänger des Geistes. Schließlich wird die geistliche Gleichstellung von sogenannten freien Menschen und Knechten und Mägden ausdrücklich hervorgehoben.³⁴ Keineswegs darf in diese Aufzählung nur die abstrakte Gleichheit "aller Subjekte" hineingelesen werden. Die Rede von der Geistausgießung ist vielmehr ausdrücklich offen für eine Entwicklung, die die Menschheit noch vor sich hat: für den Übergang von einem abstrakten und präventösen Gleichheitsethos, dem zweifellos größte Verdienste zukamen, zu einem dynamischen, für Differenzen sensiblen Gleichheitsethos, das sich nicht mit formellen Gleichheitsbehauptungen und deren partiellen Einlösungen zufriedengibt. Die Verheißung geht einen großen Schritt über alle Konzepte von Gemeinschaft hinaus, die wohl auf Gleichheit abstellen, in denen dann aber doch eine bestimmte Gruppe definiert, wie Einheit und Gleichheit beschaffen sein müssen. Das differenzierte, die Differenzen erhaltende und

33 Gal 3,28; 1Kor 12,13; Luk 2,25ff und 36ff u.ö.

34 Zum damit gegebenen Anschluß an erbarmungsgesetzliche Grundlagen s. Hans Walter Wolff, BKAT XIV/2, 2. Aufl. 1975, 80.

gerade so - in den Spannungen - schöpferische Gotteslob und Gemeinschaftsverhältnis wird formgebend.

Daß damit nicht einseitig zu lenkende Kommunikationsverhältnisse vorliegen, das wird treffend mit der Rede von der "Ausgießung" des Geistes erfaßt. Wie ein Regen eine ganze Region belebt - so schafft der Geist neue Interdependenz- und Kommunikationsverhältnisse zwischen verschiedenartigen Menschen und Menschengruppen.³⁵

Noch deutlicher als die Joel-Verheißung nötigt die Pfingstgeschichte, die bewahrten Differenzen der vom ausgegossenen Geist ergriffenen Menschen und Menschengruppen ernst zu nehmen. Ausdrücklich wird die neue Gemeinsamkeit inmitten erhaltener kultureller, nationaler, sprachlicher Differenzen hervorgehoben. In geradezu langatmigen Aufzählungen werden viele verschiedene nationale, kulturelle und sprachliche Herkünfte genannt, viele Menschengruppen, die einander nicht verstehen.³⁶ Zudem wird mit einem langen Zitat aus der Joel-Verheißung auch die dort betonte Differenzierung festgehalten, mit eingebracht, so daß die Differenzierung der vielen Völker, die Differenzierung von Juden und Heiden durch die betonte Differenzierung von Männern und Frauen, Jungen und Alten, Mägden und Knechten in Richtung auf wirklichen Pluralismus hin drastisch verstärkt wird.

Über einen Individualismus hinausgehend, der viele verschiedene individuelle Perspektiven irgendwie gleichermaßen gelten läßt, wird hier eine Vielzahl verschiedener gemeinsamer Identitäten ins Auge gefaßt, die dennoch füreinander transparent und kommunikationsfähig werden.³⁷ Erst mit dieser Pluralität von in sich relativ stabilen unterschiedlichen Identitäten, Kommunikations- und Lebensformen wird das Niveau des Pluralismus erreicht. Das Wunder der Geistausgießung wird nur dann erfaßt, wenn ein unwahrscheinliches gemeinsames Verstehen unter den Bedingungen sprachlicher, kultureller und sozialer Intransparenz begriffen wird. Nicht glossolalische Unverständlichkeit, sondern ganz unwahrscheinliche, wunderbare Verständlichkeit ist die Pointe des Pfingstereignisses und der Geistausgießung. Ohne die verschiedenen Sprachen, ohne die verschiedenen kulturellen Zugehörigkeiten und geschichtlichen Prägungen aufzuheben, wird eine differenzierte und die Differenzen

35 Vgl. Jes 32,15ff, 44,3; Ez 39,29; Joel 3,1ff, Sach 12,10; Sprüche 1,23; Weisheit 9,17; Apg 2; Apg 10,45; 1Petr 1,12.

36 Vgl. R. Pesch, EKK VI/1, 105 und J.Roloff NTD 5, Vandenhoeck: Göttingen, 1981, 42f die Hinweise, daß diese Liste "alle Völker" repräsentieren soll, bzw. den Horizont "der jüdischen Welt ausleuchtet".

37 Dies wird mit den Dualen "Individualität und Pluralität" oder "Vielheit und Einheit" nicht erfaßt. Vgl. W. Pannenbergs Ausführungen zur "Ausgießung des Geistes" in: Systematische Theologie Bd. III, Vandenhoeck: Göttingen 1993, 25ff, bes. 30.

erhaltende Gemeinschaftserfahrung gestiftet. Wo keine natürlichen Voraussetzungen für gelingende Verständigung vorliegen, können doch die durch den Geist zusammengebrachten bzw. vom Geist ergriffenen oder von der Geistausgießung betroffenen Menschen gemeinsam die Rede von "Gottes großen Taten vernehmen".³⁸

Das Pfingstereignis verwirklicht zeichenhaft die Verheißungen der messianischen Überlieferungen, daß die verschiedenen Völker sich zum Gott Israels hinwenden werden, daß sie diesen Gott als den ihren, ihren Gott als diesen Gott identifizieren werden. Bemerkenswerterweise geht gerade mit der Ausgießung des Geistes nach mehreren Zeugnissen die Entbergung des Angesichtes Gottes, die konzentrierte Gegenwart und Zuwendung des Angesichts Gottes einher.³⁹ Nicht ein verwirrender und zerrüttender nur so genannter "Pluralismus", sondern konzentrierte Gegenwart Gottes, lebendige Gegenwart Gottes ist mit der differenzerhaltenden Verständigung und Vermittlung von Zeugnissen und prophetischen Erkenntnissen verbunden. Das-Angesicht-Gottes-Schauen oder Vor-das-Angesicht-Gottes-Treten aber ist primär ein Ausdruck für die kultische Versammlung der Gemeinde. Die Versammlung, die Konstitution der Gemeinde, die ein echtes Zusammenwirken und Zusammenspiel und dabei auch das Aushalten von Spannungen, ja sogar die Pflege von Kontrasten und Differenzen einschließt, verdankt sich, wenn sie auf Gottes Gegenwart ausgerichtet ist, dem Wirken des Geistes. Doch wie gewinnt diese Ausrichtung Form und Bestimmtheit? Läßt sich das "Leben im Geist" angesichts der Unverfügbarkeit der die Menschen "überkommenden" Kraft Gottes überhaupt erfassen?⁴⁰

Das Wirken des Geistes gewinnt Deutlichkeit in messianischen Verheißungen, die das Neue Testament auf Jesus von Nazaret beziehen wird. Diese Texte sprechen von einem Ruhen und Bleiben des Geistes auf dem von Gott erwählten Geistträger, der in Israel und für die Völker Gerechtigkeit, Erbarmen und Gotteserkenntnis bringen wird. Gerechtigkeit, Erbarmen (Schutz

38 Eine Xenolalie, ein Sprechen in fremden Sprachen, nicht eine in sich unverständliche und deutungsbedürftige Glossolalie wird von der Pfingstgeschichte beschrieben. Pesch hat EKK VI/1 104f u 107f, vermutet, daß Lukas eine Glossolalie in Xenolalie umgedeutet habe. Doch dafür spricht weder der Text noch die anderen Reden von der Geistausgießung. Auch die anderen Texte der Apostelgeschichte, die von Geistausgießung sprechen (z.B. Apg 4,31; 8,15ff; 10,44ff; 11,15ff; 15,8; 19,2ff), spezifizieren entweder die Folgen der Geistausgießung gar nicht näher, oder sie heben die damit verbundene Verkündigung hervor. In den beiden einzigen Fällen, in denen die Glossolalie als Folge der Geistausgießung genannt wird, wird zugleich betont, daß diese mit einem von außen wahrnehmbaren Gotteslob und mit prophetischer Rede einhergeht (Apg 10,46 bzw. Apg 19,6).

39 Vgl. Ez, 39,29, aber auch Psalm 51,12ff; 139,7; 143,7 und 10.

40 Daß der Geist "weht, wo er will", wird unter Berufung auf sehr wenige Belege, bes. Joh 3,8, immer wieder so stark betont, daß mehrere Hundert biblische Aussagen über das bestimmte Wirken des Geistes vor lauter Wind undeutlich werden.

der Schwachen und Ausgegrenzten bzw. ihre Reintegration in die Gemeinschaft) und Gotteserkenntnis - damit haben wir Grundintentionen des Gesetzes Gottes vor Augen. Alle Gesetzeskorpora bieten in unterschiedlicher Gewichtung diese drei Grundformen von Bestimmungen: Recht, Erbarmen, Gotteserkenntnis.⁴¹ Universale Erfüllung des Gesetzes, Aufrichtung der von Gott intendierten Gerechtigkeit - wird der messianische Geistträger bringen. Nicht nur Israel, sondern auch die Völker, ja die entlegensten Weltgegenden sollen zur Erfahrung des Zusammenhangs von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gotteserkenntnis und zu einem von Gerechtigkeit, Erbarmen und Gotteserkenntnis geprägten Leben gelangen.

Die in dieser internationalen Öffentlichkeit vorliegenden Spannungen sind beträchtlich. Sie werden aber nicht aufgelöst.⁴² Ausdrücklich wird betont, daß der verheißene Geistträger nicht die typischen vereinnahmenden politischen und moralischen Formen der Macht- und Loyalitätsbeschaffung gebraucht. Aus der öffentlichen Ohnmacht heraus, ja aus öffentlichem Verkanntwerden und öffentlicher Verachtung heraus sammelt er die nicht-monohierarchische Gemeinschaft des Volkes Gottes. Wie haben wir uns diese scheinbare Paradoxie zu erklären?

Es ist das Evangelium von Kreuz und Auferstehung, das den Anschein des Numinosen und Paradoxen im Geistwirken aufhebt. Vom Evangelium her wird am Kreuz erkennbar, daß die guten Kräfte des Gesetzes von den Menschen, von den Juden und von den Heiden, systematisch ignoriert und mißbraucht werden können, um bewußt oder hilflos den "Willen zur Ferne Gottes" (H.-G. Geyer) zu exekutieren. Im Namen der Religion, im Namen von jüdischem und römischem Recht, im Namen der herrschenden Politik und der aktuellen öffentlichen Meinung wird Jesus von Nazaret ans Kreuz gebracht. Gegen diese tödliche Gefahr der sündigen Verohnmächtigung des Gesetzes verwirklicht der Geist Gottes die von Gott intendierte Gerechtigkeit.

Angesichts dieser Spannung der guten Intentionen des Gesetzes und seiner völligen Pervertierbarkeit sind der Pluralismus des Geistes und die Kultur der Differenz keine luxuriösen oder verstiegenen Errungenschaften - sondern heilsame Notwendigkeiten. Wie ist Gottes guter Wille unter den Bedingungen des Endlichen durchzusetzen, wenn beständig und

41 Das diese Bestimmungen nach den biblischen Überlieferungen auch Kriterien des "Gemeindeaufbaus" sind, zeigt der Harvardter Alttestamentler Paul Hanson in: Das berufene Volk, Neukirchener Verlag: Neukirchen 1993.

auf vielfältige Weise die Gefahr der sündigen Pervertierung der guten Absichten des Gesetzes droht? Durch den Geist werden die verschiedenen Wege und Formen, in denen die verschiedenen Menschengruppen, Zeiten und Kulturen den Zusammenhang von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis zu verwirklichen suchen, offen und verletzlich füreinander gehalten. Gerade durch ihre wechselseitige Relativierung und Überbietung, gerade in der Revisionsfähigkeit trotz Vervollkommnungsbereitschaft unterscheiden sich die Formen der Offenheit für den Geist und für die Gerechtigkeit Gottes von allen Spielarten von Selbstgerechtigkeit und Geistvergessenheit.

Heißt dies, daß die pluralistische Kultur und zentralste Erkenntnisse des Glaubens in einem inneren Zusammenhang stehen?

Die Antwort lautet dann "Ja", wenn die pluralistische Kultur

1. beharrlich auf Vervollkommnung von Gerechtigkeit ausgerichtet ist; wenn
2. das Maß der Vervollkommnung die beständige Verbesserung des Schutzes der Schwachen darstellt; wenn
3. diese Vervollkommnung einhergeht mit der Suche nach Gotteserkenntnis - und das heißt in säkularer Perspektive wohl: mit der Offenlegung von umfassenden Selbst- und Wirklichkeitsbeschreibungen, die sich dem Anspruch auf Wahrheit stellen; wenn
4. die systematische Pervertierbarkeit und Mißbrauchbarkeit dieser Intentionen des Gesetzes erkannt wird und deshalb
5. die Freude an schöpferischen und unverfügbaren Differenzen im gemeinsamen Streben nach Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis lebendig werden kann.

Sind diese Überlegungen nicht verfehlt, so muß die Kirche in pluralistischen Kulturen mit zwei anhaltenden Herausforderungen rechnen.

Sie muß die Menschen erstens auf die fremde und uneingeholte Kraft und Wahrheit Gottes hinweisen, die jedoch auch in den besten Intentionen und Entwicklungen dieser Gesellschaft am Werk erscheint.

Ihre Verkündigung wird damit die einen überflüssig anmuten, weil doch die pluralistische Gesellschaft die Kraft und Wahrheit Gottes realistisch inkarniere. Ihre Verkündigung wird

42 Zur entscheidenden Bedeutung der spannungsreichen eschatologischen Hoffnungsgemeinschaft von Kirche und Israel s. Vf. Righteousness and God's Righteousness, in: The Church and Israel. Romans 9-11, Princeton Seminary Bulletin, Supplementary Issue, No. 1, ed. Daniel Migliore, Princeton 1990, 124ff.

den anderen als zu schwach und unüberzeugend erscheinen, weil sie es nicht vermag, die Gesellschaft unzweideutig von Ungerechtigkeit, Unbarmherzigkeit, Relativismus, kollektiven Verblendungen, Selbstbetrug und der Dämpfung des Geistes zu befreien. In vielfältiger Weise wird die pluralistische Gesellschaft ihr Bewußtsein, in den Spannungen des "schon jetzt und noch nicht" und des "simul iustus et peccator" zu stehen, kritisch und negativ auf die Kirche zurückspiegeln.

Die Kirche wird sich zweitens mit diesen vielfältigen Formen von Selbstgerechtigkeit auseinandersetzen müssen, ohne ihnen nur einen einfachen moralischen Gegendruck, nur ein einziges alternatives Leitprinzip, nur eine "ganz andere" evidente Grunderfahrung entgegensetzen zu können. Die fremde und uneingeholte Kraft und Wahrheit Gottes konfrontiert Kirche und Gesellschaft mit einer Wirklichkeit, die die Themen "Gesetz und Evangelium", "Kreuz und Auferstehung", "Sünde und Geist" verbindet und übergreift. Diesen Zusammenhang muß die Kirche immer neu transparent und verständlich machen, ohne den Verlockungen reduktionistischer Klarheit zu erliegen.

Die pluralistische Gesellschaft ist auf diesen anspruchsvollen Dienst der Kirche angewiesen -
zu ihrem eigenen Gedeihen.